

## KIERKEGAARD, ESPÍRITO DO TEMPO E O INDIVÍDUO

Myriam Moreira Protasio<sup>1</sup>

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo<sup>2</sup>

**RESUMO:** Para alcançar o objetivo deste trabalho recorreremos ao texto *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno* para mostrar que Kierkegaard, partindo do conceito de espírito do tempo tal qual posto pelos pensadores do século XIX, modulará o espírito do tempo em espírito *no* tempo ao considerar este problema na vida de Antígona. Para tanto, primeiramente, tecemos considerações sobre a questão do histórico e sua relação com o espírito do tempo. Em seguida, recorrendo ao modo como “A” vai margeando o gesto de Antígona na tensão entre o mundo grego trágico e a modernidade, alcançamos o modo como na Antígona moderna a dor será maior e o pesar será menor. Com esses dois elementos concluímos, junto a Kierkegaard, que o espírito moderno se encontra disposto à reflexão e em tensão com o espírito antigo, disposto à ação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sören Kierkegaard, Espírito do tempo, Dor, Pesar, Antígona.

**Abstract:** In order to achieve our goal in this work, we will resort to the Kierkegaard's text *The tragic in ancient drama reflected in the tragic in modern drama*. We aim to show that he starts from the concept of spirit of the age elaborated by thinkers of the XIX century and modulates this spirit of the age to spirit *in* the age by transposing this problem to the life of Antígona. To do so, we first make considerations on the issue of the historical and its relation to the spirit of the age. Next, resorting to the way "A", Kierkegaard's pseudonym, accompany Antígona's gesture in the tension between the tragic greek world and modernity, we reach how in modern Antígona pain will be greater and sorrow will be less. With these two elements we conclude, with Kierkegaard, that the modern spirit is disposed to reflection and in tension with the ancient spirit, disposed to action.

**KEY-WORDS:** Sören Kierkegaard; Spirit of the age; Pain; Sorrow; Antígona.

### INTRODUÇÃO

O objetivo deste estudo é trazer à discussão a questão histórica, tema central no século XIX, tal como foi abordada por Kierkegaard. A nossa compreensão é que esse filósofo trata do tema ao discutir a tensão entre o trágico antigo e o trágico moderno, mantendo o caráter universal sem abandonar o indivíduo, ou seja, trazendo à luz o indivíduo *na* história. A questão que não nos deixa calar é: por que estudiosos da psicologia se interessam pelo tema do espírito do tempo? A psicologia atual se debruça sobre os problemas do homem que

---

<sup>1</sup>Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. E-mail: [myprotasio@yahoo.com.br](mailto:myprotasio@yahoo.com.br)

<sup>2</sup>Pós-Doutora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UFRJ E-mail: [ana.maria.feijoo@gmail.com](mailto:ana.maria.feijoo@gmail.com)

emergem no nosso tempo. Esses estudiosos precisam, então, pensar naquilo que marca o tempo moderno de forma a poder compreender o indivíduo com as suas questões.

Nossa pesquisa toma como base de seu desenvolvimento o texto kierkegaardiano de 1843, assinado pelo pseudônimo “A”, intitulado *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno* (KIERKEGAARD, 1987, 2005, 2006, 2013). Partindo do conceito de *espírito do tempo*, tal qual posto pelos pensadores do século XIX, a pesquisa quer mostrar que Kierkegaard modulará o espírito do tempo em espírito *no* tempo ao considerar este problema na vida de Antígona. O texto se desenvolve no seio desta discussão. Começará tecendo considerações sobre o espírito do tempo. Em seguida, recorrendo ao modo como “A” vai margeando as interpretações sobre o gesto de Antígona no mundo grego e na modernidade, mostrará que na Antígona moderna a dor (a conversa consigo mesmo e a lamentação) será maior e o pesar (a aceitação de seu destino e a força para cumpri-lo sem ruminações) será menor. Com estes dois elementos Kierkegaard nos apresenta o espírito moderno como disposto à reflexão e em tensão com o espírito antigo, disposto à ação.

O texto de Kierkegaard é uma voz dissonante em meio a um discurso que apostou na razão como expressão conciliadora de todas as contradições da vida humana. O problema decorrente desta aposta foi, na visão de Kierkegaard, um total esquecimento do que significa existir. É para *lembrar* o sentido da existência que o filósofo dinamarquês sustenta a importância do indivíduo singular, este que existe e para quem a existência importa, não enquanto abstração, mas enquanto vida que precisa ser vivida cotidianamente. Esta discussão é extremamente contemporânea e merece a atenção não apenas dos filósofos ou estudantes de filosofia, mas também dos psicólogos que se debruçam sobre a existência humana enquanto campo de possibilidades e onde o antigo e o moderno estão sempre em tensão. Assim, o texto conclui que é enquanto tensão que a existência importa ao psicólogo.

## KIERKEGAARD E ESPÍRITO DO TEMPO

Os anos de vida de Sören Kierkegaard (1813-1855) coincidiram com os anos das revoluções que ocorreram na França e Alemanha desde o final do século XVIII. Revoluções que tiveram a marca de um ideal humanista, preconizado na revolução francesa com a sua máxima: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Essa máxima mantém-se no pensamento de Hegel, principalmente na obra em que ele começa a construir o seu Sistema de Filosofia, *Fenomenologia do Espírito*. Hegel (1807/1992) reconstrói o movimento do espírito sob a

máxima de que se trata do nascimento de um novo tempo, resultado das múltiplas transformações das civilizações, com suas leis, regimes políticos, ética e cultura. À sombra destas revoluções uma ideia surge com toda sua força, a de espírito do tempo, retratado no movimento dos acontecimentos históricos. O problema do histórico, que foi central no pensamento filosófico do século XVIII, continuará central por todo o século XIX, aparecendo no esforço de alguns pensadores em provar que a força ordenadora do mundo é a história. O entendimento que vai aparecendo é de que através da história o universal se realiza. É daí que surge a ideia de que através da história alguma coisa vai se revelando, que não é mundano, e que não é material, alguma coisa que é da ordem do universal, que é, justamente, o espírito do tempo. Segundo Rossati (2012) “o conceito de espírito do tempo funcionou como conceito de demarcação temporal a partir do qual os intelectuais europeus buscavam apreender sua situação, isto é, a da abertura coletiva para o futuro” (p. 40).

Para o pensamento revolucionário que surge na modernidade opondo-se ao pensamento dogmático, a história era o lugar da garantia da superação e da conquista da eternidade aqui mesmo na vida terrena, apregoada não apenas nos grandes sistemas filosóficos, mas em toda a literatura romântico-idealista do princípio do século XIX. Hegel (1992) aplainara os caminhos e retificara as diferenças, capturando na unidade da razão soberana os fragmentos ilógicos do mundo. A sociedade e o indivíduo, a arte e a religião, tudo agora podia ser compreendido e explicado pelo recurso filosófico à retrospectiva da marcha da história, a partir de qual era possível conciliar todas as contradições da vida humana na sua mais alta expressão: a razão humana.

O que pretendemos esclarecer neste estudo é o modo como Kierkegaard enxerga, nessa anterioridade histórica da vida humana, que aquilo que se ganhou em termos de uma totalidade universal e formalmente concebida que a tudo pode explicar, se perdeu em termos da realidade da vida humana, que é singular. Defendemos que o filósofo dinamarquês, em diálogo com os pensadores de seu tempo e com a compreensão da história como marcha necessária rumo ao absoluto do espírito, quer mostrar que o espírito histórico não é uma abstração. Ao contrário, ele se materializa por meio de vidas concretas, tramas existenciais que dão voz às possibilidades de um tempo em sua finitude sem, no entanto, estarem desarticuladas da tensão com a eternidade do tempo. Kierkegaard responde a essa questão ao formular a totalidade do que significa existência humana em suas diferentes modulações ou espíritos, que são singulares e universais ao mesmo tempo. Para Kierkegaard o tempo, definido por Hegel como desaparecimento constante rumo a um absoluto universal, não é

tempo real. Conforme esclarece Löwith (2011), “porque na vida histórica nunca é possível estabelecer desde o princípio o que resultará ao final” (p. 17). Climacus (KIERKEGAARD, 2013 a) aponta que a “distração histórico-universal” esqueceu o que significa ser um ser humano, não o ser-humano em geral, mas cada ser humano, eu, você, ele.

O tempo de Kierkegaard estava imerso no otimismo da promessa de uma vida plena e realizada aqui mesmo na terra, graças aos preceitos da vida em sociedade, segundo os quais nenhum homem começa de um ponto zero, mas recebe tudo das gerações anteriores e basta seguir se ajustando a estes preceitos para alcançar os bens eternos aqui mesmo, na vida terrena. Neste sistema, o trágico da vida parece ter sido completamente superado pela marcha da história, e as novas gerações estão sempre em um degrau mais acima. Kierkegaard, em muitos de seus textos, levanta a questão pelas condições de possibilidade não da sociedade, mas do indivíduo, como afirma num texto de 1851: “Minha especial preocupação era o individual, que era um tema de minha polêmica contra o numérico, a multidão” (KIERKEGAARD, 1851/2001 a, p. 11). Em lugar da superação, que abandona o movimento da própria existência, Kierkegaard se pergunta de que modo a existência é possível, para concluir, com Anticlimacus (KIERKEGAARD, 2010a) que a existência só é possível na tensão, na relação. Ou melhor, a existência se materializa como o que na relação se relaciona com a relação que ela é. Em outras palavras, a existência, em suas disposições, em suas diferentes modalidades, não pode ser superada e nenhum homem a inicia em um lugar privilegiado em relação às gerações anteriores, diz Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010).

Com a finalidade de esclarecer o modo como Kierkegaard irá pensar o espírito do tempo nós tomaremos do autor um texto em que ele compara dois tempos: o moderno e o grego trágico. Ele nos mostra, neste texto, aquilo que defende: que todo homem inicia a existência do mesmo lugar. E ainda permanece, em toda a sua análise, atento às particularidades que marcam as diferenças entre essas duas épocas. Assim, Kierkegaard não acompanha de forma ingênua aquilo que acontece no mundo grego, tomando como referência o mundo moderno. Lembramos que Gazolla (2001) adverte para o risco de entendermos a tragédia grega por meio das determinações modernas. A autora alerta para a superficialidade de uma interpretação do drama trágico que não considere as contingências históricas específicas do mundo grego. Devido a esta dificuldade é que, para ela, o que escrevemos sobre o horizonte grego são ensaios, “tentativas de tocar algo de essencial do trágico como se estivéssemos próximo a um grego e de seu modo de

compreensão” (p. 12). Encontramos advertências semelhantes em Bruno Snell (1946/1992), no texto intitulado *A descoberta do espírito*. Snell refere-se à dificuldade de seu tempo em compreender os autores gregos e o motivo é que, a despeito de toda a compreensão histórica alcançada pela viragem do século XVIII para o século XIX, que superou a concepção racionalista de um “espírito” eternamente igual a si próprio” (p. 11), as interpretações baseiam-se nas representações modernas e desconsideram a diferença fundamental entre o que é homérico e o que nos é familiar. Snell (1992) atenta para a importância de compreendermos de forma radical o início do pensamento entre os gregos, aqueles que “criaram pela primeira vez o que chamamos pensamento: o espírito humano como espírito ativo, inquiridor, investigador” (p. 12).

Para ilustrar o que estamos pensando vamos, acompanhando Kierkegaard, recorrer à Estética, mais especificamente aos estudos sobre a Tragédia grega, cuja investigação remonta à *Poética*, de Aristóteles (2008). Aristóteles inaugura a análise poética da tragédia como técnica da poética em geral, “sem considerar o poema trágico como expressão de uma sabedoria ou visão de mundo que a modernidade chamará de trágica” (MACHADO, 2006, p. 24). Para Aristóteles (2008) “a tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão (*elios*) e do temor (*phobos*) provoca a purificação (*Katharsis*) de tais paixões” (p. 48). Os elementos estruturais que a tragédia contém em suas partes essenciais e constitutivas são: enredo (*mythos*), caracteres (*ethe*), elocução (*lexis*), pensamentos (*dianoia*), espetáculo (*opsis*) e música (*melopeia*), que é o ornamento mais importante da linguagem. É importante ressaltar que o que importa a Aristóteles são os aspectos formais da tragédia para, assim, descrever a sua estrutura sem perder de vista sua finalidade, qual seja, a catarse das paixões do espectador suscitada pelo sofrimento dos personagens.

Muitos pensadores modernos, dentre eles Hegel (1992; 2004), continuaram pensando a arte em sua realidade efetiva e processo de transformação, sempre em devir. Kierkegaard também manifestou interesse por compreender o sentido de trágico. Colocando em questão as teses vigentes em seu tempo, de que o movimento da história descreve uma curva ascendente pelo preço de subsumir o antigo, o pensador dinamarquês propõe outra forma de interpretar o histórico. Em resposta às interpretações que retomam o mundo grego, sob a ótica da Estética, Kierkegaard optará por investigar não a forma estética da

tragédia, mas o modo como as disposições que chamamos trágicas também podem aparecer, ainda que não de forma igual, na tragédia moderna.

Nosso interesse na discussão de Kierkegaard sobre o histórico, por meio da tensão entre o trágico antigo e o moderno, se deve à nossa aposta de que esta discussão dará materialidade ao modo como Kierkegaard discorre acerca do espírito, que não é o espírito de um tempo, mas o espírito que se diferencia no tempo. Compreendemos que Kierkegaard, ao buscar nas interpretações temporais o espírito mesmo em sua diversidade, considera que as interpretações precisam ser construídas em consonância com seu horizonte próprio. Queremos acompanhar o modo como Kierkegaard coloca este problema a partir da pergunta pelo sentido de trágico. Seria a tragédia uma disposição existente apenas entre os gregos? Ou seja, uma disposição que foi superada pelas disposições modernas? Ou, ainda, podemos falar em trágico nas disposições do espírito moderno? Vamos recorrer, como já dissemos, a um texto de 1843, pertencente ao primeiro volume da grande obra *Ou-ou* (Kierkegaard, 2013), onde estas questões foram demoradamente desenvolvidas.

## KIERKEGAARD E O TRÁGICO

Cabe iniciarmos esta sessão com a pergunta: porque encaminhar nossa discussão acerca do espírito do tempo recorrendo ao pensamento acerca do trágico? Antes de tudo queremos atentar que Kierkegaard, como vimos, não está sozinho neste gesto de retomada do mundo antigo. O filósofo dinamarquês (Kierkegaard, 2013) refere-se especialmente aos Estéticos, representados por Hegel e o seus seguidores na Dinamarca, os quais regressaram “ainda às determinações e aos requisitos estipulados por Aristóteles para o trágico, como sendo aqueles que esgotam o conceito” (p. 176).

“A” (Kierkegaard, 2013) abre o texto, *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno* perguntando se o trágico continuará a ser sempre o trágico. Responde a tal interrogação asseverando que se consideramos essa questão afirmativamente, estabelecemos uma relação geral com o sentido do trágico, uma relação que pretende desconhecer a dificuldade da tragédia propriamente dita que, para ele, enlaça de forma inseparável a tragédia antiga e a moderna: o sofrimento humano. “A” mostrará que entre os modernos a reflexão marcará uma forma de lida com a existência que lhe dará contornos éticos fundados num certo distanciamento com a continuidade (o eterno, como ele gosta de dizer).

Tal qual o fez Aristóteles (2008) e, também Hegel (2004), ao questionar dois gêneros díspares, como a comédia e a tragédia, Kierkegaard ressalta o elementos que considera centrais na comédia: a dúvida em seu caráter exclusivamente individual e isolado. Para “A”, se Aristóteles apregoa personagem e situação como elementos centrais da comédia, em seu empenho por fazer despertar o riso, o que daí se alcança é uma determinação geral, à qual podemos retornar inúmeras vezes sem que haja qualquer alteração. Mas, se a pergunta passa a ser o que leva uma pessoa a rir-se, imediatamente nos surge a insuficiência da determinação geral e, em seu lugar, aparece a diversidade e a mutabilidade em relação a toda representação. “A” sugere que isso fica muito claro se uma pessoa observa o que a faz rir ou o que faz rir as pessoas à sua volta. Ou seja, a determinação geral fica muito a dever quando se trata de entender a vida mesma do cômico em seu movimento, cuja ancoragem é a individual.

Com relação à tragédia antiga “A” levanta a mesma questão, ao dizer que Aristóteles (2008) se referiu a pensamento e caráter como seus elementos centrais, cujo tema principal é *telos*. O estagirita estava especialmente preocupado em ver a finalidade do espetáculo trágico ao afirmar que o espectador está inserido na tragédia em função da ação, a qual tem por finalidade provocar a catarse, que desperta paixões em termos de temor e compaixão e apurando, assim, uma limpeza espiritual. Kierkegaard (2013), em seu ensaio sobre o trágico, não quer seguir os passos de Aristóteles em seu empenho por alcançar a determinação geral da tragédia, ou seja, a catarse, como exposto acima. O filósofo dinamarquês quer, ainda, mostrar que Hegel, ao acompanhar os passos de Aristóteles, ou seja, ao buscar os aspectos formais da tragédia, se distanciou da vida do conceito ao propor a conciliação dos motivos opostos no movimento da contradição e reconciliação. Como, então, o dinamarquês pensará a tragédia?

Kierkegaard (2013) mantém constantemente a tensão entre o sentido do trágico na antiguidade e entre os modernos, que ele toma não em seus aspectos formais, mas no modo como aparece o trágico no espírito do tempo, o seja, como um acontecimento que se dá no tempo e, portanto, aparece nas diferentes modalidades existenciais. Ele diz: “Na tragédia antiga a própria ação contém em si um momento épico; é tanto um acontecimento como uma ação” (p. 180), enquanto “na época contemporânea a situação e a personagem são realmente os elementos prevaletentes” (p. 180). Ele (Kierkegaard, 2013) vai mostrar que a tragédia contemporânea é marcada por uma reflexão exaustiva, que se encontra presente nos diálogos, e chama a atenção para o cômico de uma época que pensa que um indivíduo

conquista tudo por suas próprias forças e, na mesma medida, tem o fracasso como resultado de seus próprios empenhos. Ele diz: “a geração à qual tenho a honra de pertencer, teria que ser um reino de deuses” (p.183), o que é uma grande ilusão.

Kierkegaard (2013) identifica que sua geração, ao perder o trágico no seu sentido antigo, ao colocar excessiva responsabilidade nas costas do indivíduo, ao desconsiderar que “cada indivíduo, por mais original que seja é, todavia filho de Deus, do seu tempo, do seu povo, da sua família, dos seus amigos; só neles encontra sua verdade” (p. 183), ganha o desespero. Ele complementa: “os nossos tempos perderam todas as determinações essenciais de família, de estado e de linhagem; têm de deixar o indivíduo completamente abandonado a si próprio, de modo a que ele se converta em criador de si mesmo” (p. 186). Ele mostrará que essa diferença aparece na forma como a dor e o pesar é experimentado em cada um destes momentos históricos, o grego e o moderno<sup>3</sup>. Diz “A” (Kierkegaard, 2013): “o herói grego repousa no seu destino, o seu destino é imutável, isso nem sequer se discute, e este é precisamente o momento de pesar na dor” (p. 188), pois não há, no espírito grego, a dúvida. Esta surge no momento em que aparece a pergunta: “porque acontece isto comigo, porque não pode ser de outra maneira?” (p. 188). Neste momento, cresce a dor e diminui o pesar. Para Kierkegaard (“A”) na “tragédia antiga o pesar é maior e a dor é menor; na tragédia moderna, a dor é maior e o pesar é menor” (...), pois “a dor aponta sempre para uma reflexão sobre o sofrimento que o pesar não conhece” (p. 185).

“A” (Kierkegaard, 2013) refere-se à culpa (ou o erro trágico) como o elemento central para que apareça a diferença do trágico nas duas épocas: no pensamento grego, a ira dos deuses é terrível, mas a dor não é tão grande, porque o herói grego está inserido de forma imediata na sua situação e a culpa é original, encerrando em si uma autocontradição, “a de ser culpa, e, porém, não ser culpa” (p. 187), porque a ira dos deuses não tinha caráter ético, mas caráter estético, ou seja, era orientada pelas leis do próprio existir, pois “o herói grego repousa no seu destino, o seu destino é imutável, isso nem sequer se discute” (p. 188). Mas, dirá “A”, *nosso* tempo é um tempo melancólico, que conhece o suficiente sobre culpa e sabe bem o que significa responsabilidade, só que ninguém quer assumi-la. “A ira dos deuses é terrível, mas a dor não é tão grande como na tragédia moderna, na qual o herói sofre toda a culpa e é ele mesmo transparente no sofrimento resultante dessa sua culpa” (p. 185).

---

<sup>3</sup> A palavra dor (pain, dolor) aparece em todas as traduções consultadas. Para a palavra pesar encontramos outras traduções, tais como sorrow, sofrimento, pena.



O erro (*hamartía*) está presente na tragédia antiga, mas nesta o diálogo não chega a transformar-se em reflexão ou arrependimento. O erro se caracteriza por um padecimento que é, ao mesmo tempo, uma ação sem a intermediação de uma subjetividade que reflita em si mesma. Os indivíduos na tragédia antiga não representam personagens, mas estão inseridos em função da ação, cuja pretensão é, como afirma Snell (1992), que no mundo deve haver justiça, o que implica fazer exigências aos deuses e aos homens (p. 138). Na tragédia moderna, dirá “A”, o herói está refletido em si e está fora de qualquer relação imediata, seja com o Estado, a família, o destino e, eventualmente, consigo mesmo. Assim, dirá “A”, o herói da tragédia moderna levanta e cai por seus próprios atos. Se o herói cai, é por suas forças. Assim, perde-se todo o caráter do trágico propriamente dito, que nos gregos acontece na ordem do destino e o nos modernos dá lugar ao drama pessoal.

“A” prossegue em sua exemplificação da diferença entre a tragédia grega e a moderna por meio da trilogia de Sófocles *Édipo em Colono*, *Rei Édipo* e dando ênfase à situação de *Antígona*. Kierkegaard recorre à saga de Antígona para mostrar como se diferencia o espírito no tempo grego e na modernidade, o que ele faz sustentando a tensão entre pesar e dor. Sigamos com ele.

## **O ESPÍRITO NO TEMPO: Antígona**

Para ilustrar a diferença do espírito do tempo em duas épocas distintas, “A” (KIERKEGAARD, 2013) recorre a uma figura feminina, Antígona, e justifica assim o uso desta figura: “porque creio, sobretudo que uma natureza feminina se presta melhor para mostrar a diferença” (p. 191), que deve aparecer na tensão entre pesar e dor, entre substancialidade e reflexão. Dois problemas surgem na tragédia de Antígona: a determinação da vida em sociedade (*polis*), que surge pela vontade de Creonte e a determinação de Antígona, que resgata os sentidos da família grega (*Oikós*), sentidos que vão além da lógica das leis e da vida em sociedade. Antígona valoriza a tradição familiar, que não é contemplada pela coletividade ou pelas ordens do rei, mas que ganha sentido singular no modo como Antígona se insere na trama. Antígona é filha do casamento de Édipo com Jocasta. “Édipo matou a esfinge, libertou Tebas, Édipo matou o pai e casou com a mãe”, diz Kierkegaard (2013, p. 191). Mas o elemento trágico está em que, embora todos saibam que Édipo matou a esfinge e libertou Tebas, somente Antígona sabe que ele matou seu pai e

casou-se com sua mãe. Este *saber* não lhe foi transmitido pela tradição, mas lhe veio ao modo trágico, como um pressentimento (representado pelo coro) que se apoderou “momentaneamente de sua alma, até que, com um só golpe, a certeza a lançou nos braços da angústia” (p. 192), onde aparece a possibilidade e a separação entre tempo (em passado e porvir) e o espaço (Antígona e seu segredo).

Antígona segue seu destino, que não se reduz à desobediência à lei de Creonte, ou à colisão com o irmão, nem se configura como uma decisão particular, porque não se trata de um destino individual. Diz Kierkegaard (2013): “não é um indivíduo que sucumbe, mas um pequeno mundo, é o pesar objetivo que agora avança solto, como uma força da natureza na sua autêntica e terrível consequência de si” (p. 194). O ato de enterrar o irmão não representa tanto uma ação livre “quanto a necessidade funesta que visita as iniquidades dos pais nos filhos” (p. 194), que rodeia Édipo, mas também seus filhos. Nisso há pesar, representado pelo coro, mas não dor. A Antígona grega não lastima seu destino, pois tem sua vida voltada para fora. As duas leis, a de Creonte e a familiar, confrontam-se naquilo que Antígona experimenta como sendo sua tarefa. O caráter relativo da disputa entre o rei e os sobrinhos, irmãos de Antígona, não tem valor para ela, que acolhe a lei eterna da tradição familiar que diz que os familiares devem ser enterrados pelos seus. Neste caso podemos dizer que o espírito *do* tempo (universal) experimenta sua realidade *no* tempo (singular de Antígona). Não se trata de superação de disposições anteriores, nem de relativismos particulares, mas da tensão (trágica) entre os elementos constituintes que sustentam o dever e a possibilidade no instante da decisão, que é sempre singular.

“A” se pergunta sobre como se passariam as coisas com a Antígona moderna, a *nossa* Antígona? Para ele, do mesmo modo que acontece com a Antígona grega, a Antígona moderna não pertence ao mundo em que vive, pois leva uma vida clandestina, silenciosa e escondida no segredo de sua própria alma, numa disposição orgulhosa por ter sido escolhida para salvar a honra e glória de sua linhagem. Mas, diz ele, *nossa* Antígona é voltada para dentro. Seu segredo lhe confere um “porte sobrenatural. Sente orgulho no seu pesar, é ciosa dele, pois o seu pesar é o seu amor” (Kierkegaard, 2013, p. 195). Sua vida é sentir pesar pelo destino do pai. “A” acentua que há pesar também na Antígona grega, mas este pesar não é a sua vida, ele surge no momento em que a determinação de ser enterrada viva aparece para si, e com ele a entrega ao destino de que não habitará nem entre os vivos nem entre os mortos. A Antígona moderna experimenta o pesar durante toda sua vida e pode repetir para

si, constantemente, o quanto obteve pouco da vida, e essa é sua dor. Em seu orgulho ela é mais que uma jovem em sentido geral, e nisso ela é grande a ponto de “quase agradecer aos deuses ter sido escolhida como instrumento” (p. 196). Embora se sinta só, ela não está só.

Ao marcar a diferença entre a tragédia antiga e a moderna, Kierkegaard não se ocupa dos aspectos formais, como o fizeram Aristóteles e Hegel. Em nossa interpretação Kierkegaard, ao pensar o modo de interpretação da disposição trágica como presente em duas épocas tão diferentes e distantes o tempo, está considerando o espírito do tempo não apenas como determinação de uma época, mas também como espírito no tempo, ou seja, como vida que se realiza à medida em que existe, na medida em que o existente resolve os problemas que são os seus. O que importa pra ele é a tensão em que vida acontece, tensão que sustenta o ser-capaz da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade e as determinações e contingências que lhe dão contorno. Na vida abstrata os elementos podem ser mapeados e a resposta pode advir do movimento lógico-especulativo. Na vida concreta e cotidiana, os elementos estão em constante tensão, e o indivíduo não pode existir fora dessa tensão, e é nela que ele precisará encontrar a medida da sua ação. A resposta de Kierkegaard é reafirmar que realidade é acaso, devir e a característica do devir é ser aberto.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: O espírito no tempo e a Psicologia**

Para descrever o modo como o homem se mostra em diferentes horizontes históricos de sentido é que recorreremos à arte da escrita, pensada como uma expressão da experiência do homem. Nos gregos antigos, encontramos as suas expressões trágicas. Sobre isso, Nietzsche (1872/2007) afirma: “É na arte trágica que a vida aparece como ela é” (p.14). Recorrer à tragédia para entender a experiência humana significa romper com muitas dicotomias que se estabeleceram no mundo moderno, dentre elas: culpado e inocente, tendência apolínea e dionisíaca, sorte e azar, dor e prazer. A cultura alexandrina começa a modificar a compreensão da vida nessa unidade. E, então, passa a mascarar o caráter trágico da vida. No mundo cristão, têm início as dicotomias de inocente e culpado, bem e mal, tudo isso sob a égide do indivíduo. Como nos diz Kierkegaard (1846/ 2001), saímos da conjunção disjuntiva para a abolição disjuntiva.

Alguns filósofos, a partir do Renascimento, propuseram voltar aos gregos por diferentes motivos. Os renascentistas, por acreditarem que o pensamento medieval

obscurecera a verdade por meio de seus dogmas, voltaram ao pensamento grego para ir ao encontro das verdades que se encontravam na filosofia da Grécia antiga. O romantismo alemão direcionou-se aos gregos por acreditar que por esse caminho poderia encontrar elementos que lhe permitissem superar as dificuldades sociais que se instauravam na Alemanha do século XIX. Há, nessas interpretações sobre os helênicos, uma idealização da cultura grega, uma perspectiva humanista que pretende prescrever o dever ser do homem por meio de uma normatividade na qual a referência é a “infância dourada do ocidente” (GAZOLLA, 2001, p.14). E, assim, acreditam os românticos alemães que, ao retomar o pensamento grego, podem traçar normas e parâmetros de encaminhamento dos modos de ser do homem para que este alcance algo de mais original, tal como a infância, a vida selvagem, etc. Em uma perspectiva histórica, encontramos o idealismo hegeliano propondo um retorno aos gregos com o objetivo de encontrar, no movimento histórico, o processo em que se desenvolve o espírito absoluto.

Em Kierkegaard encontramos outro movimento de retorno aos gregos antigos, porém, em uma proposta de elucidação daquilo que marca o espírito do tempo e visando desconstruir a ideia de que o mundo moderno é superior aos demais e que é nele que se encontram as verdades absolutas e inquestionáveis. Como pudemos acompanhar nas considerações de Kierkegaard acerca dos poetas épicos, em suas tragédias apareciam as noções pré-cristãs tais como: *hybris* (desmedida), *hamartía* (erro trágico, falta), *tyche* (sorte, fortuna) e a unidade: *polis*, estirpe, família e indivíduo (o ato não acontece apenas pela deliberação do herói). Já as tragédias modernas operam com as noções de livre-arbítrio, pecado, responsabilidade individual pelos atos – o herói trágico é o agente e é nas suas ações que encontramos as razões de sua queda. Ele é livre, responsável e o único que decide por seus atos. Kierkegaard (2013) então conclui que o esforço de explicitação do trágico é fragmentário e não uma obra completamente concluída, pois todo esforço humano é fragmentário, e é isto que o diferencia da “infinita concordância da natureza” (p. 189).

Acompanhamos o modo como Kierkegaard apresenta a sua Antígona frente à Comunidade de defuntos (Συμπαρανεκρωμένοι), referindo-se à disposição que presta culto às leis naturais e à finitude “cujo destino inexorável consiste em desaparecer” (BINETTI, 2010, p. 39). Assim, vimos, com Kierkegaard, que o espírito do tempo se faz presente no tempo por meio de indivíduos que são a um só tempo eles mesmos e o gênero humano enquanto possibilidade do seu tempo. Ele nos mostrou que Antígona, uma das grandes

personagens da tragédia grega, ganha conformações diferenciadas de acordo com o espírito no tempo em que ela é encenada.

Como estudiosos da psicologia existencial, mantemos o interesse pela experiência descrita por “A” como algo que diz respeito à experiência estética (sensível) e nos interessa pelo simples fato de que é justo o sensível, o singular, que ocupa um lugar privilegiado na clínica psicológica. A Psicologia como disciplina científica busca, via de regra, as generalizações e as categorizações e, mesmo quando diz que seu interesse é o indivíduo, o faz pelo preço de abandonar o singular. Para retomarmos o singular é que precisamos dialogar com Kierkegaard e, então, alcançarmos a experiência do outro em sua realidade concreta e substancial, cuja substancialidade aparece e desaparece no jogo mesmo em que, na relação, se clareia e se obscurece o que está em questão.

Com as reflexões de Kierkegaard alcançamos o sentido de espírito no tempo, que implica sempre o tom ou a atmosfera própria de um tempo, e que ganham vida nos modos de articulação dos indivíduos neste tempo. Isso é central para uma Psicologia, não como ciência do universal, mas como ciência que não quer perder de vista o indivíduo singular e que sabe que este indivíduo não existe desarticulado de seu tempo. Para o psicólogo clínico isso implica sustentar a existência enquanto conjunção disjuntiva em que o que está em questão é o quanto de cada uma das disposições (possibilidades) está presente num determinado modo de se articular com a existência. É nesse sentido que foi esclarecedor a diferença posta por Kierkegaard entre pesar e dor na Antígona grega e na *nossa* Antígona, cuja marca se mostrou estar numa excessão de dor e carência de pesar, ao contrário da grega, em que o pesar é maior, e a dor menor.

Ficam em suspenso algumas questões a serem elucidadas em outra ocasião: o que significa para nós, neste início do século XXI, esse excessivo de dor e carência de pesar? De que modo isso repercute em fenômenos como o tédio, ou o aumento dos eventos de suicídio, em nosso tempo? Essas questões apenas atestam a importância das reflexões sobre a relação entre a existência e o espírito de um tempo, não como disposições universais, mas como possibilidade em qualquer tempo, as quais são centrais para o exercício de uma psicologia existencial ao modo como a defendemos.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES (2008) **Poética**. (Ana Maria Valente, Trad.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

BINETTI, M. J. (2010) El estadio estético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: inmediatez, reflexión y posibilidad forma. In **Enfoques**, vol. 22, no. 1 – Libertados San Martín, otoño 2010.

HEGEL, G. W. F. (1992) **Fenomenologia do Espírito**, parte 2. (Paulo Meneses, Trad.) Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1807).

HEGEL, G. W. F. (2004) **Cursos de Estética**, vol. IV. (Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Trad.). São Paulo: EDUSP, Editora da Universidade de São Paulo. (Original Publicado em 1835).

GAZOLLA, R. (2001) **Para não ler ingenuamente uma tragédia grega**. São Paulo: Edições Loyola.

KIERKEGAARD, S. A. (1987) The tragic in ancient drama reflected in the tragic in modern drama In **Either/Or, Part 1**. (Howard V, Hong, trad.). USA, New Jersey: Princeton University Press. (Original pulicado em 1843).

KIERKEGAARD, S. A. (2001). **La época presente**. Santiago do Chile: Editorial Universitária. (Original publicado em 1846).

KIERKEGAARD, S. A. (2001 a) Minha posição como escritor religioso dentro da cristandade. In **Dois discursos edificantes de 1843**. (Henri Nicolay Levinspuhl, Trad). Teresópolis: edição do tradutor. (Original publicado em 1851)

KIERKEGAARD, S. A. (2005). **De la tragedia**. (J. Zavália, Trad.). Buenos Aires: Editora Quadrata. (Original publicado em 1844).

KIERKEGAARD, S. A. (2006). El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno. In **O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida**. (Darío González, trad.). Madrid: Editorial Trotta, v. 1. (Original publicado en 1843).

KIERKEGAARD, S. A. (2010) **O conceito de angustia**. (Álvaro Luis Montenegro Valls, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo: Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1844).

KIERKEGAARD, S. A. (2010 a) **O desespero humano**. (Adolfo Casais Monteiro, trad.) São Paulo: Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1849).

KIERKEGAARD, S. A. (2013) O reflexo do trágico antigo no trágico moderno In **Ou – ou Um fragmento de vida**, primeira part. (Elisabete M. de Sousa, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água. (Original publicado em 1843).

KIERKEGAARD, S. A. (2013 a) **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas vol I**. (Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida, trads.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1846)

LÖWITT, K. (2011) **De Hegel a Nietzsche**: La quiebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX. (Emilio Est., Trad.) Buenos Aires: Katz Editores. (Original publicado em 1939)

MACHADO, R. (2006) **O nascimento do trágico**. Rio de Janeiro: Zahar.

NIETZSCHE, F. (2007). **O nascimento da tragédia**. (A. Braga, Trad.). São Paulo: Editora Escala. (Original publicado em 1872).

ROSSATI, G. G. (2012) Kierkegaard e o reconhecimento do espírito do tempo, capítulo 2 de **O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard**. Tese apresentada ao Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina UFSC. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/106733/310359.pdf?sequence=1>

SNELL, B. (1992) *A descoberta do espírito*. (Artur Morão, trad.) Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1975).